

PRESENTACIÓ

Carles Salazar
Universitat de Lleida

El número monogràfic de la revista *Quaderns* que el lector té a les seves mans està dedicat a un dels camps d'investigació dins de l'antropologia social més tradicionals i alhora més productius: l'antropologia de la religió. Als antropòlegs ens interessa la religió per raons diverses. Potser, primer que tot, perquè és un fenomen antropològic en el sentit més literal de la paraula, un atribut característic de l'espècie humana. No tots els humans tenen religió, però sí la immensa majoria. Una altra raó que ens mou a estudiar la religió és el seu caràcter d'alteritat permanent de la modernitat. Laïcisme, secularització, materialisme, revolució científica, vet aquí els atributs característics del món modern que, tanmateix, han estat incapaços de fer desaparèixer les creences religioses, ni tan sols en els països que més es vanaglorien dels seus avenços en aquests camps. Però, i molt especialment, jo diria que ens interessa la religió perquè la religió és misteri, gairebé per definició, tant per als que hi creuen com per als descreguts –encara que per raons diferents. El misteri de la religió apareix com una mena de paradigma de tot allò incompreensible i irracional en l'ésser humà, com si no poguéssim entendre plenament aquest ésser humà si no arribem mai, o intentem arribar, a entendre el misteri últim de la religió.

Les recerques que fem els antropòlegs sobre la religió poden ser també molt variades, des d'intents abstractes d'explicar per què existeixen les religions o de formular un concepte que sigui vàlid per a tots els temps i totes les cultures, fins a anàlisis concretes de les creences i rituals més exòtics i impossibles que hom pugui imaginar. Ens interessa tant saber què podem aprendre sobre la religió en general si analitzem un ritual o una creença religiosa en particular com saber què podem aprendre sobre un ritual o creença en particular si investiguem què fa que la religió sigui un fenomen gairebé general en totes les societats humanes. Com acostuma a succeir en ciències socials, les perspectives teòriques que hem utilitzat per respondre aquestes preguntes són d'allò més heterogeni i es fa difícil identificar una base comuna de coneixements que sigui

unànimement acceptada per tothom. El que m'interessava en aquest monogràfic, però, no era cercar aquesta fonedissa base comuna sinó més aviat aprofundir en el valor intel·lectual de la controvèrsia en ella mateixa, de la confrontació de punts de vista diferents. Així, quan el Consell de Redacció de la revista en va encarregar la coordinació d'aquest número vaig pensar que calia buscar un tema que fos, primer que tot, controvertit, perquè entenc que els avenços en el coneixement es produeixen gairebé sempre a partir del debat. Per això vaig decidir que el tema del monogràfic consistiria en comparar o confrontar les dues perspectives teòriques que des del meu punt de vista més contribuïen actualment al desenvolupament de l'estudi de la religió.

Podem anomenar la primera perspectiva simbolista, hermenèutica o culturalista. La religió seria una construcció cultural formada per llenguatges simbòlics específics, opinen els seus partidaris, i l'estudi antropològic de la religió consistiria en la interpretació d'aquests llenguatges simbòlics, una interpretació que aniria encaminada a trobar el sentit que té allò religiós en cada societat o per a cada individu. La segona perspectiva és la que anomenarem cognitiva o cognitiva-evolutiva. Aquí el que interessa de la religió no és la seva dimensió simbòlica o cultural sinó els seus fonaments naturals. No es tracta d'interpretar significats simbòlics particulars, culturalment construïts i històricament específics, sinó d'identificar les estructures cognitives universals, estructures sorgides dels circuits neurobiològics del cervell, formades al llarg del procés evolutiu que va donar lloc a l'espècie humana i que permeten, entre altres coses, la producció d'aquells significats simbòlics. Per a uns la religió és un fenomen social, històric, relacional, interactiu, un fenomen que entenem quan entenem el context en el qual apareix, de la mateixa manera que entenem una persona quan entenem el seu context, allà on viu, d'on ve, els seus desigs, etc. Per als altres, en canvi, la religió és un fenomen que s'origina no en la història o la cultura sinó en la natura humana, en la manera particular com centenars de milers d'anys d'evolució han configurat l'arquitectura cognitiva de la ment humana, i que per tant només podem entendre quan entenguem com funciona aquesta ment. Proporcionaré més informació sobre el contingut d'unes i altres teories en el capítol introductori que ve a continuació.

Reduir l'estat actual de l'antropologia de la religió a una confrontació entre aquestes dues aproximacions és certament una simplificació. Però espero que sigui una simplificació analíticament útil. En el text de la proposta que vaig fer pública per atraure possibles contribuïdors a aquest número em vaig limitar a dir que buscava articles que tractessin d'una forma o altra aquesta dualitat de perspectives, ja fos a través d'una discussió teòrica, mitjançant estudis etnogràfics o combinant aportacions teòriques i etnogràfiques a l'ensem. Com el lector podrà comprovar tot seguit, el resultat ha estat força variat, encara que una cosa sí tenen en comú tots els autors:

el fet de posar de relleu, amb més o menys intensitat o visceralitat, els límits de les teories cognitives. Fins a cert punt això era d'esperar, crec jo, per dos tipus de raons. D'una banda, hi ha raons metodològiques de pes. Les teories cognitives fan servir molta informació obtinguda mercès als mètodes experimentals característics de la psicologia, mètodes que semblen del tot incompatibles amb el mètode etnogràfic que prima en els estudis d'antropologia social. Les crítiques dels antropòlegs al mètode experimental estan, sovint, perfectament justificades i entenc que a hores d'ara cal que identifiquem clarament la informació qualitativament distinta sobre la conducta que ens proporciona un i altre mètode, perquè encara està per veure com podem fer compatible ambdós tipus de dades. Però més enllà de qüestions metodològiques hi ha també un problema teòric de fons. La majoria d'antropòlegs socials veuen encara amb molta desconfiança el gir naturalista que impliquen les teories cognitives i evolutives sobre el comportament humà. Portem molts anys pensant que tot allò humà és necessàriament una construcció cultural i, en conseqüència, res que tingui a veure amb la biologia, les neurociències i les ciències naturals en general pot tenir cap interès per a l'antropologia. Vet aquí un greu error. Aïllar l'antropologia social dels desenvolupaments extraordinaris que en els darrers anys s'han fet en el camp de la biologia evolutiva, la genòmica, la genètica del comportament i de les poblacions, la psicologia cognitiva, evolutiva i experimental i totes les neurociències i les ciències cognitives, en definitiva, aïllar-nos de les ciències naturals del comportament suposa exercir un estèril "dret a la ignorància" totalment forassenyat —en una paraula: una bestiesa.

Abolir aquest suposat dret a la ignorància no vol dir acceptar acríticament tot el que ve de fora, més aviat el contrari. Vol dir que la crítica ha d'estar ben fonamentada. Els texts que venen a continuació ens proposen maneres diferents d'abordar la relació entre l'antropologia social i la ciència cognitiva de la religió o, el que és el mateix, entre la "cultura" i la "ment" en l'estudi de la religió. Cadascun d'ells, incloent-hi el més crític, aporta un punt de vista específic a l'estudi dels fenòmens religiosos en el qual aquells dos components hi tenen una rellevància particular.

El primer text és la introducció que he escrit jo mateix amb el títol "Cause and meaning in the anthropology of religion". En aquest text plantejo el que en la meua opinió constitueixen els mèrits i les limitacions de la perspectiva cognitiva sobre la religió i la manera com aquestes limitacions poden ser tal vegada compensades amb les aportacions de la teoria simbòlica i interpretativa. Es tracta d'una visió teòrica que es desenvolupa a partir de la discussió d'un seguit de conceptes que entenc essencials per a l'estudi científic de la religió; són els conceptes de ment humana, evolució i pensament simbòlic. Amb aquesta introducció no he volgut trobar una síntesi màgica entre les dues teories, simplement he volgut suggerir una possible via de comunicació

entre el que per mi són dues visions d'un mateix fenomen. La via de comunicació que jo plantejo es centra en el concepte de significat del fet religiós, que és un concepte que es troba certament a mig camí entre "allò cognitiu" i "allò cultural", el significat és sempre una realitat mental i intersubjectiva alhora, i que ha estat abordat de manera crec força deficient per part de les teories cognitives de la religió.

La segona contribució és també una contribució teòrica. És la de l'antropòloga de Flandes Lieve Orye i porta per títol "The poverty of selectionism: a critical assessment of Darwin's legacy for the study of religion". Orye aborda directament la qüestió del paper de la biologia evolutiva en l'estudi de la religió i ho fa justament a partir d'una crítica de la perspectiva darwinista clàssica. El debat que va tenir lloc fa uns anys entre dos coneguts antropòlegs britànics, Maurice Bloch i Tim Ingold, sobre les repercussions del neodarwinisme en l'estudi del comportament humà serveix a Orye per presentar la visió heterodoxa d'Ingold de la biologia humana, una visió basada en l'anomenada "teoria dels sistemes de desenvolupament". Ingold i Orye sostenen que el darwinisme ha donat lloc a una errònia teoria dual sobre el comportament humà segons la qual podem diferenciar clarament els determinismes biològics dels determinismes culturals. Aquesta teoria dual hauria sorgit de la necessitat de fer compatible la teoria darwinista clàssica sobre l'evolució de les espècies i l'origen de l'home amb la teoria il·lustrada que postula la igualtat de tots els éssers humans. La proposta d'Ingold, que Orye també defensa, consistiria en una mena de superació dialèctica de la dualitat natura / cultura en l'estudi de l'ésser humà a partir d'un concepte omnicomprensiu de biologia humana que integra els components culturals i biològics alhora. Tot i que admeto el meu escepticisme davant la teoria biològica d'Ingold, crec que l'aportació d'Orye a aquest monogràfic és especialment significativa atès que ens proposa sense embuts la necessitat que tenim els antropòlegs de la religió d'interpel·lar directament i críticament les teories biològiques sobre l'ésser humà, en d'altres paraules, agafar el toro del gir naturalista per les banyes.

La tercera contribució la signa Rita Astuti, de la LSE de Londres, amb el títol "Ancestors and the afterlife". Astuti ens presenta en aquest text part de l'etnografia que porta realitzant des de fa anys entre els vezo de Madagascar. L'autora ens proposa l'anàlisi d'un tipus de creences especialment atractives als científics cognitius de la religió: les creences en els esperits i en el més enllà. Són atractives per als científics cognitius perquè són unes creences pràcticament universals i contenen gairebé sempre una particular barreja d'elements intuïtius, elements que fan referència a les característiques de la persona com ara la capacitat de percebre, de sentir, de pensar, etc., i elements clarament contraintuïtius, com ara la possibilitat de què aquelles capacitats de la persona sobrevisquin a la mort del seu cos i potser es vegin fins i tot amplia-

des amb d'altres, per exemple, amb la capacitat d'entrar en la ment dels individus i conèixer així els seus pensaments i intencions. L'interessant de l'anàlisi d'Astuti és la combinació que ens ofereix de la recerca etnogràfica clàssica amb els mètodes experimentals de la psicologia, com és el cas dels exercicis que tenen per objecte mesurar l'abast específic d'una o altra creença en un grup de població determinat. Astuti ens planteja que la creença en els esperits dels morts és una creença que pot ser estudiada i documentada empíricament. Justament el mètode experimental permet afinar molt en aquesta documentació. Però la ponderació de les dades així obtingudes amb el material pròpiament etnogràfic porten l'autora a una conclusió certament no gaire impressionant, si més no per als antropòlegs avesats al mètode etnogràfic: les creences en el més enllà només prenen sentit en un context específic i poden variar molt d'un individu a un altre en funció d'aquest context. L'aportació específica del mètode experimental en l'anàlisi d'una creença queda poc clara en la proposta d'Astuti, llevat potser de la possibilitat de quantificar els resultats i de fer-los així directament commensurables amb els obtinguts d'altres exercicis similars (com ara els que fan els mateixos psicòlegs amb individus de societats occidentals). Però en qualsevol cas el que sí està demostrat és la possibilitat de fer servir els dos mètodes i de comparar-ne els resultats. Una altra cosa és la interpretació que podem fer d'aquesta comparació.

El text següent és el de Charles Stépanoff, de l'École Pratique des Hautes Études de Paris, i porta per títol "Who gives innate gifts? Cognitive and cultural approaches to Turkic South Siberian shamanism". Stépanoff ens proposa realitzar una etnografia del concepte de xaman en una comunitat del sud de Sibèria. La pregunta que vol respondre Stépanoff és si el concepte de xaman es correspon al que en teoria cognitiva s'anomena una "classe natural". Una classe natural és una categoria intuïtiva que serveix per agrupar les nostres percepcions i que es genera espontàniament en la nostra ment davant de determinats estímuls externs. Les espècies biològiques són l'exemple més conegut de classes naturals. Però si bé el mecanisme cognitiu que ens permet construir classes naturals és universal, el tipus d'objectes als quals pot ser aplicat varia de societat en societat. És a dir, en certa mesura una classe natural és una categoria natural i cultural alhora: natural, perquè s'origina en una predisposició de la nostra ment a classificar la realitat d'una manera determinada i a treure determinades inferències d'aquesta classificació, i també cultural, perquè la cultura pot fer ús d'aquesta predisposició natural per elaborar classificacions arbitràries de les quals també se'n deriven les mateixes inferències. Per exemple, definim intuïtivament les classes naturals a partir d'una essència comuna de la qual participen tots els membres de la classe. Serien en aquest sentit els xamans una classe natural? L'etnografia d'Stépanoff és curiosament ambivalent: el concepte de xaman varia segons qui sigui el qui el defineixi. Només quan els que no són

ells mateixos xamans parlen de les característiques dels xamans ens apareix un concepte essencialista de xaman, concepte que es correspon amb el de classe natural. Però quan els xamans parlen d'ells mateixos no utilitzen aquest concepte essencialista sinó que fan servir un concepte relacional: el xaman no és aquell que posseeix una essència determinada sinó qui manté una relació determinada amb els esperits. La conclusió d'Stépanoff és que ambdues perspectives són necessàries per entendre les idees locals sobre el que és un xaman. Però quan ens trobem amb una suposada categoria intuïtiva universal que es manifesta només en determinats individus i en no en d'altres, és el propi concepte de "categoria intuïtiva" el que sembla que caldria revisar.

La següent contribució la signa l'antropòleg català Ramon Sarró amb el títol: "Cómo los pueblos sin religión aprenden que ya tenían religión: notas desde la costa occidental africana". El seu objectiu és utilitzar creativament la teoria sobre els modes de religiositat de Harvey Whitehouse per analitzar la història religiosa del poble бага de Guinea Conakry. Segons Whitehouse les idees religioses "contraintuïtives" o "cognitivament costoses", és a dir, aquelles que contradiuen la nostra representació intuïtiva de la realitat, només poden ser cognitivament assimilades mercès a uns procediments específics, que ell anomena "modes de religiositat". Whitehouse n'identifica dos de modes de religiositat: el mode imagístic i el mode doctrinal. El mode imagístic és el que predomina essencialment, encara que no exclusivament, en les societats tribals o societats sense escriptura. Consisteix en traduir les idees religioses no en categories semàntiques sinó en formes d'experiència, que a la seva vegada són viscudes en rituals determinats coneguts en la literatura com a rituals iniciàtics. En el mode doctrinal, en canvi, les idees religioses s'assimilen pel seu contingut semàntic, que es pot transmetre mitjançant sermons o lectures periòdiques més o menys freqüents i repetitius. El mode doctrinal és el característic de les grans religions universals, com ara el cristianisme, l'islam o el judaisme. Ens serveix aquesta teoria per entendre la història religiosa dels бага? Aparentment sí. Igual com molts altres pobles africans, els бага semblen haver passat d'un mode de religiositat imagístic, centrat en l'experiència que proporcionaven severs rituals iniciàtics que ara ja fa temps han deixat de practicar-se, a un mode doctrinal, que és el mode que s'hauria imposat amb l'expansió del cristianisme i l'islam. Però el cas és que els mateixos бага no ho entenen així. Per a ells no hi ha hagut tant una transició entre dos modes de religiositat radicalment diferents sinó més aviat el que en psicoanàlisi anomenaríem una resignificació o resemantització dels elements imagístics tradicionals en termes doctrinals. Atrament dit, els бага no creuen que amb el cristianisme o l'islam hagin après una nova religió sinó que simplement s'han adonat que allò que els ofereixen aquestes dues religions "doctrinals" existia ja en les seves religions tradicionals "imagístiques". Sarró ens demostra d'aquesta manera com la

interpretació etnogràfica de la creença és al capdavall indestruïble de la seva explicació en termes estrictament cognitius.

A continuació tenim el treball de Ruy Blanes, col·lega de Ramon Sarró a l'Institut de Ciències Socials de Lisboa, que porta per títol "*Why Africans do what they do. Arguments, discussions and religious transmission in Angolan Pentecostal churches in Lisbon*". Blanes ens presenta una etnografia de l'experiència religiosa d'un grup concret d'emigrants angolesos a Lisboa, els cristians pentecostals, que també té per objectiu criticar la teoria cognitiva de Whitehouse sobre els modes de religiositat. La teoria de Whitehouse es basa exclusivament en el ritual com a mecanisme de transmissió d'idees religioses i d'aquesta manera, Blanes apunta, ignora la importància de la historicitat i el caràcter relacional i interactiu de tota experiència religiosa. En el cas concret que analitza Blanes la historicitat esdevé factor constitutiu de les idees religioses a partir de l'experiència de l'encontre entre cultures. L'experiència de l'emigració i de l'encontre amb la cultura europea és fonamental per a la delimitació de la identitat col·lectiva d'aquests emigrants angolesos, tant en termes del seu sentit de pertinença a Àfrica o "africanitat" com de la seva identitat com a cristians. És el que Blanes anomena "adscripció topogràfica". L'encontre i la interacció amb la cultura europea altera irreversiblement les trajectòries biogràfiques dels emigrants i confereix un significat específic i històricament constituït a la seva experiència. Fixem-nos en la doble historicitat que va lligada al concepte d'encontre: és com si els africans repliquessin una i altra vegada en cadascuna de les seves experiències individuals d'emigració a Europa i interacció amb els europeus el sentit col·lectiu de l'encontre entre cultures que es va produir en un moment històric determinat arran de la colonització. Per a Blanes la interpretació de l'experiència religiosa d'aquests cristians pentecostals no es pot dur a terme al marge d'aquesta doble historicitat que genera l'encontre, tant en les biografies individuals com en la història col·lectiva d'un poble. Per això Blanes considera que les teories cognitives de la religió, en particular les que es centren en l'estudi dels mecanismes de l'aprenentatge i la memòria, resulten insuficients per abastar la fenomenologia del fet religiós en tota la seva complexitat.

Un altre antropòleg català és l'autor del text següent. Es tracta de Roger Sansi, del Goldsmiths College de Londres, que ens presenta el treball "Intenció i atzar en la història del fetitxe". De tots els contribuïdors a aquest monogràfic Sansi és sens dubte el més crític amb la perspectiva cognitiva sobre el fet religiós. La radicalitat de la seva postura, però, no ens ha de fer perdre de vista la solidesa dels seus arguments. Per a Sansi la teoria cognitiva no és res més que la màxima expressió contemporània de la crítica il·lustrada i racionalista a la religió. Una vegada més, és la teoria de Whitehouse sobre les modes de religiositat objectiu privilegiat dels atacs de Sansi. Recordem la

distinció que planteja aquest autor entre religions doctrinals i religions imagístiques, i la identificació d'aquestes últimes amb les religions d'això que alguns encara anomenen "pobles primitius". Que potser no és aquesta dualitat entre modes de religiositat una reproducció (amanida, això sí, amb l'argot de la teoria cognitiva moderna) de la vella dicotomia entre "nosaltres" i "ells", els moderns i els primitius, els racionalistes i els salvatges, els avançats i els endarrerits, etc.? La indignació de Sansi davant de la reproducció d'aquesta dualitat és molt pertinent, sobretot si tenim en comte la mesura en què l'antropologia social moderna s'ha constituït en base al qüestionament de la vella noció evolucionista de societat o cultura primitiva. No hi ha cosa que enrabïï més un antropòleg que li endossin la feina d'estudiar "pobles primitius" —quan és innegable que aquests pobles van deixar d'existir pel capbaix fa deu mil anys. Però la crítica de Sansi no es limita a l'articulació d'un argument políticament correcte sobre com s'ha de fer i no fer antropologia actualment, sinó que es fonamenta en una acurada recerca històrica sobre els orígens d'una presumpta forma de religió imagística, l'anomenat "fetitxisme", que al capdavant resulta ser una construcció cultural i arbitrària dels propis europeus, i en una no menys acurada recerca etnogràfica sobre el Candomblé, culte de possessió o religió imagística que Sansi interpretarà en paral·lel a la seva crítica als conceptes característics de la teoria cognitiva.

El monogràfic conclou amb la contribució de l'antropòleg irlandès Peter Mulholland, de la Universitat de Maynooth, que porta per títol "Moving statues and concrete thinking". Mulholland analitza el cas d'un seguit d'aparicions marianes que van tenir lloc a Irlanda el 1985 i que es coneix amb el nom de "the moving statues". De fet, no es tracta d'una aparició mariana pròpiament dita (aparició de la Verge Maria) sinó dels suposats moviments que realitza una estàtua de la Verge situada en una petita balma a les rodalies de la vila de Ballinspittle, al sud de la República d'Irlanda. Els moviments es van notar per primer cop aquell any però que han continuat essent observats amb posterioritat gairebé fins l'actualitat (podeu veure a YouTube el reportatge que va realitzar el programa de la BBC Newsnight: <http://www.youtube.com/watch?v=kZjM83wZmWw>). El text de Mulholland inclou una detallada investigació del context històric i sociològic que va envoltar aquesta suposada experiència sobrenatural per arribar a la conclusió, tanmateix, que les convencionals explicacions socio-històriques d'aquest tipus de fenòmens (com, per exemple, les de Bill Christian sobre les aparicions marianes d'Espanya i Itàlia durant la postguerra i la guerra freda) són insuficients. Inspirant-se en la interpretació freudiana del culte a la Verge Maria que va formular el sociòleg canadenc Michael Carroll, Mulholland planteja la teoria psicoanalítica com a una possible via de síntesi entre les explicacions sociològiques dels fets religiosos i les més estrictament psicològiques. Ens vindrà per aquí també la síntesi

o encaix final entre “cognició” i “cultura” amb què hem estat flirtejant al llarg de tot aquest monogràfic o, si més no, al llarg d'aquesta presentació? Mulholland és crític amb el freudianisme un pèl rígid de la tesi de Carroll i ens ofereix en el seu lloc una interpretació basada en l'anomenada teoria de l'afecte, en virtut de la qual experiències interactives recurrents de la infància constitueixen un “model de representació” per als subseqüents processos de simbolització que portarà a terme l'individu en l'etapa adulta. És molt possible que la interpretació patologitzant i poc caritativa que suggereix Mulholland de les suposades experiències sobrenaturals no sigui gaire benvinguda pels antropòlegs socials més relativistes. Però no està de més recordar que la psicoanàlisi (en totes les seves variants) ens proposa justament una integració entre la realitat mental i la realitat cultural de l'individu que hem de saber valorar adequadament.

Poca cosa més queda per afegir. Només voldria agrair la contribució dels autors que han participat en aquest monogràfic, crec que tots han fet una feina excel·lent i d'una gran qualitat científica, i desitjar que el lector adquireixi de tot plegat una imatge prou sòlida d'aquest apassionant camp de recerca que és l'antropologia de la religió i de les seves controvèrsies més característiques. Agraeixo també la feina de correcció que Alison Borek ha fet dels textos escrits en anglès.